تجاوز التوتر المنهجي بين الفينومينولوجيا والتاريخ: دور رفائيلي بيتازوني في تأسيس علم الأديان

محمد أسامة بن عطاء الله*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5787

ملخص

يهدف البحث إلى مساءلة إسهامات أحد روّاد الجيل الثاني من مؤسّسي علم الأديان في الفكر الغربي، وهو مؤرّخ الأديان الإيطالي رفائيلي بيتازوني، وذلك بموضعة إسهاماته ضمن سياقها التاريخي الثقافي للفكر الغربي خلال القرن التاسع عشر، الذي عرف أزمة تخصّ المنهج الملائم لدراسة الدين دون تحوير، نظرًا لحالة الاستلاب التي تعرّضت لها قيمة القداسة في الحياة الغربية وقتئذ بعد طغيان العلم الطبيعي، والانبهار أمام منجزات التقدّم التقني، الذي نجم عنه زحزحة الدين عن الحياة الإنسانية بعد وصفه بالخرافية، ناهيك عن إعلان قطيعة وجودية مع الآخر، قديما كان أو حديثا. غير أنَّ اعتقاد بيتازوني بمركزية وجوهرية الدين باعتباره عنصرا تأسيسيا في تاريخ البشرية، جعله يشكّك في طبيعة المناهج المتداولة في مختلف فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وراح يطرح التساؤلات حول شرعية النتائج التي أفرزتها النظريات الكلاسيكية، من قبيل الطوطمية والأرواحية، التي كانت شغوفة بالبحث في إشكالية أصل الدين ومنشئه، باعتبارها كليشيه تلك الفترة بعد التخلّي عن أجوبة اللاهوت المعهودة، ذلك أنّ الإقصائية والاحتقارية كانت تميّز مخرجاتها. ولأنّ أزمة المعنى كانت بمثابة الإشكال الرئيسي الذي عجز تبنّي وتوظيف المنهج التاريخي عن حلّها بسبب عقمه وقصور أدواته، فقد ارتأى "بيتازوني" تطبيق أدوات المقاربة الفينومينولوجية التي كان يعتقد بكفاءتها وقدرتها على استنطاق واكتناه المعنى الكامن في الوثائق الدينية المكتشفة لدى الآخر، وعدم اعتبارها مجرّد وثائق تاريخية صمّاء، ذلك أنّها تدلّ بحسبه على تجربة دينية عميقة، وقلق وجودي عاشه الإنسان المتدين تجاه مقدّسه، لذا رأى بضرورة الاستثمار في هاته المقاربة، دون إنكار الدور الهام للمنهج التاريخي في تتبّع تمثلات الظاهرة الدينية باعتبار السياق التاريخي بمثابة الوعاء الذي احتوى تجلياتها، ولذلك اشتغل على محاولة إزالة التوتر والجدل القائم بين المؤرخين والفينومينولوجيين، لأنه كان يعتقد بأن الاستثمار في التكامل المعرفي بينهما يمكنه خدمة النهضة بعلم الأديان.

كلمات مفتاحية: علم الأديان، الفينومينولوجيا، التاريخ، المنهج، بيتازوني

* باحث في مقارنة الأديان، حاصل على الدكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.
benatallah.medouss@gmail.com

Bridging the methodological gap between phenomenology and history: Raffaele Pettazzoni's role in establishing the science of religions

Mohamed Oussama Benatallah*

doi:10.17879/mjiphs-2024-5787

Abstract:

This study examines the significant contributions of the historian of religions Raffaele Pettazzoni. This entails setting Pettazzoni's contributions within the broader context of 19th-century Western cultural history, which experienced a crisis in the appropriate methodology for the study of religion. This crisis arose due to the devaluation of the sacred in Western life at that time, following the dominance of natural science and the fascination with technological progress, which led to the marginalization of religion and its description as superstitious, not to mention the declaration of an existential break with the other, whether ancient or modern. Against this backdrop, Pettazzoni's work stands out for its insistence on the intrinsic value of religion as a core element of human history. He challenged the prevailing methodologies across the humanities and social sciences, particularly questioning the validity of classical theories like totemism and animism, which were keen to explore the problem of the origin of religion after abandoning the usual theological answers. Identifying the crisis of meaning as a pivotal issue unresolved by the historical method, Pettazzoni advocated for a phenomenological approach. He argued for its effectiveness in deciphering the embedded meanings in religious documents. According to him, these documents indicate a deep religious experience and existential anxiety of the Homo religiosus. Pettazzoni endeavored to bridge the divide between historical and phenomenological methods, suggesting that their epistemological exchange could significantly enrich the field of religious studies.

Keywords: Science of religions; Phenomenology; History; Method; Pettazzoni

* Researcher in Comparative Religion, PhD from the Emir Abdelkader University of Islamic Sciences, Algeria. benatallah.medouss@gmail.com

مقدمة

شهدت دراسة الظاهرة الدينية في الفكر الغربي تحوّلات جذرية مسّت أدوات البحث والتنقيب خلال القرن التاسع عشر، وذلك بعد التملّص من المقاربة اللاهوتية القروسطية المستمدة من أدبيات الإكليروس حول الأديان الأخرى، بالإضافة إلى انعكاسات حركة التنوير التي أفرزت فلسفتُها النقدية والتحررية للعقل تأسيسَ العلوم الإنسانية والاجتماعية، وصولا إلى ظهور مقاربة مستجدة للدين تعتمد على أدوات منهجية مغايرة، أسهمت بالخروج بنظريات ونتائج ثورية حول ماهيته وبنيته وأصله، لكن غالبية هاته النتائج المتأثرة بالروح الثقافية لذلك العصر، كانت في كلّيتها قائمة على منطلقات وخليفات تطوّرية ومادية ووضعية، ولهذا أجمعت بمُختلف زوايا دراساتها على إصدار أحكام وأوصاف اختزالية تتعارض مع حقيقة ما يدل عليه الدين في ذاته.

وبناء عليه، فقد طُرح السؤال حينها في الأدبيات الغربية عن ماهية المنهج الملائم لدراسة الدين بغية تحقيق أكبر قدر من الموضوعية، واجتناب إقصاءه ووصفه بالخرافية، وعند هذه المسألة تحديدًا، تتموضع دراستنا وتكتسي أهميتها، ذلك أنها تُسلّط الضوء على تطبيقات المنهج الفينومينولوجي عند أحد الآباء المؤسّسين لعلم الأديان الغربي، وهو رفائيلي بيتازوني الذي انبرى لهاته المهمّة الحالكة، بالإضافة إلى عرض لمحة عامّة حول طريقته في توظيف المنهج التاريخي بغية تحقيق تكامل معرفي يخدم النهضة بهذا الفرع العلمي المستجد الذي كان يحاول فرض مكانته بين العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي خلال تلك الفترة من التاريخ الثقافي.

ويتمثل الهدف من هذه الدراسة في تقريب إسهامات بيتازوني في تأسيس علم الأديان من المكتبة العربية كونه غائبا في رفوفها، وبيان الحاجة الإبستيمولوجية التي اقتضتها طبيعة ذلك العصر في ظهور الدعوة نحو تأسيس هذا التخصص الذي كان بمثابة ثورة ثقافية ضد الإقصائية، بالإضافة إلى الحاجة لمقاومة إقصاء وسلخ القداسة عن الحياة البشرية، والتعريف بدور هذا العلم في استعادة مقول المقدس والقيم الدينية إليها بعد أزمة الإلحاد التي تسبّبت فيها وضعية وتطوّرية القرن التاسع عشر، والتشديد على ضرورة استقلالية تصوّر المتخصص في علم الأديان عن بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية المجاورة له.

وقد حاولنا مقاربة هذا الموضوع من خلال طرح الإشكالية التالية: ما هي الغاية من تأسيس علم الأديان في الفكر الغربي؟ وهل يصلح المنهج الفينومينولوجي لتحقيق فهم موضوعي للظاهرة الدينية؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية أخرى، ومفادها : من هو رفائيلي بيتازوني؟ وماذا يمثّل كشخصية علمية في علم الأديان الغربي؟ وما هي العوامل التي دفعته نحو التفكير في تأسيس هذا الحقل المعرفي؟ ولماذا أقرّ بقصور وعقم المنهج التاريخي في دراسة الدين؟

وللإجابة عن هاته التساؤلات، فقد قمنا بتوظيف أدوات المنهج الوصفي التحليلي، بغية الوقوف عند المعالم الرئيسية التي تشكّل أطروحات رفائيلي بيتازوني، والتعريف بمنطلقاته المنهجية، وعرض تصوّراته ونظرياته ومناقشتا، وبيان غاياته من التقعيد للتكامل المعرفي بين التاريخ والفينومينولوجيا.

أولا. دوافع تأسيس علم الأديان في الفكر الغربي

سنحاول عرض الدوافع والعوامل التي سرّعت من عجلة التفكير في ضرورة تأسيس حقل معرفي مستقل بذاته عن بقية التخصصات الأخرى، يشتغل بدراسة الظاهرة الدينية، وعن الحاجة الإبستيمولوجية نحو التقعيد له.

1. أثر الاختزال المنهجي في ظهور الدعوة لتأسيس علم الأديان الغربي

إن مراعاة السياق التاريخي الذي ظهر خلاله علم الأديان في الفكر الغربي، والاهتمام بدراسة أسباب ودوافع نشأته كحقل معرفي مستقل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، يشكّل محطّة معرفية حتميّة ينبغي التوقف عندها، ويمثّل تجاوزها فجوة إبستيمولوجية يصعب رأبها إذا لم يولي الباحث قيمة للإحاطة المنهجية والفكرية بإرهاصات تشكّله، وهو ما يحُول دون تحقيق إدراك موضوعي لماهية هذا العلم ومقاصده، واستحالة فهم طبيعة علاقته ببقية الحقول التي يتجاوَرُ ويشترك معها في اتخاذ إشكالية الدين كمادة للبحث والدراسة. وانطلاقا من حدود دراستنا المتمثّلة في عرض دور رفائيلي بيتازوني Raffaele Pettazzoni[1] كأحد الآباء المؤسّسين لهذا التخصص في الفكر الغربي، فإننا سنركّز على أبرز عامل دفعه نحو التفكير في التنظير لعلم الأديان، ويتمثّل في مفهوم «الاختزالية» Reduction.

وتقتضي الضرورة المنهجية قبل بيان معنى الاختزال، أن نحيل إلى جذور ظهور هذا المفهوم بذاته، الذي أصبح مركزيًّا ومتداولاً في أطروحات المتخصصين في علم الأديان، بدءًا من ماكس مولر، وانتهاءً بروّاده في الفكر المعاصر وعلى رأسهم ميرتشيا إليادي ودوغلاس آلان، ويعتبر بيتازوني من أبرز مناهضيه كما سيأتي لاحقا.

[1] وُلِدَ رافاييلي بيتازوني عام 1883 بسان جيوفاني بارسيتشيتو بإيطاليا، وتحصل على الدكتوراه عام 1905،كما أصبح عام 1909 مُفتشًا بالمتحف الملكي الإثنوغرافي لما قبل التاريخ بروما، وأستاذا حرا *libero docenti* لتاريخ الأديان بجامعة روما. عُيّن بعدها عام 1914 في كرسي تاريخ الأديان بجامعة بولونيا.كان بيتازوني رئيسا لـ«الجمعية الدولية لتاريخ الأديان» في الفترة الممتدة من 1950 إلى 1959. ويُعد مؤسّس المدرسة الإيطالية في تاريخ الأديان. توفي بروما عام 1959. له كتابان مترجمان إلى الإنجليزية هما: **مقالات في تاريخ الأديان** (1954)؛ **الرب العليم: بحوث في الأديان والثقافات الأولى** (1956). ترجع شهرة بيتازوني خصوصا إلى بحوثه عن التوحيد، حيث سعى إلى التمييز بين أشكاله التاريخية عن الاعتقاد بالإله الأسمى من جهة، وعن فرضية التوحيد البدائي من جهة أخرى، يُنظر:
Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology* (New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999), p. 639.

ولعلّ أوّل جذر لظهور هذا المفهوم إنما يعود إلى خضوع دراسة الظاهرة الدينية لسيطرة الرؤية الكنسية المعادية لكلّ تصوّر ديني مخالف لتعاليمها اللاّهوتية، التي كان يطغى على مقاربتها لبقية الأديان طابع الجدل والردّ والدفاع، ذلك أنّ تلك الأديان تشكّل من منظورها خطرا يُهدّد الإيمان، ولهذا أطلقتْ عليها الكثير من الأحكام المسبقة والجاهزة، بدل محاكمتها بموضوعية، وذلك عين الاختزال، إذ لم يكن حينها تجاوز من المقدور تجاوز الوصاية الكنسية على العقل، كونها كانت تتحجّج بفكرة الوساطة بين الربّ والناس، وبالتالي فقد كانت تمثّل مصدر المعرفة الوحيد.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن المقاربة اللاهوتية لا تهدف إلى فهم ماهية الدين وبنيته، وإنما تسعى إلى فمهه باعتباره خطاب الله اتجاه الإنسان كما يذكر ميشال مسلان، فمهمتها إنما تتمثل في وضع قواعد الاستدلال وتحديد موضوع الإيمان، وتقديم أخلاق ذات صلة به، كما أنها تهتم بالإجابة عن سؤال: ما الواجب علينا الإيمان به؟ ولماذا ينبغي الإيمان به؟[2] ولهذا، فهي تنطلق من مسلّمات وبديهيات قبلية، مع الاعتقاد بأن مبادئها وحدها من تتّصف بالصدق والحق والأصالة، وبأنّ ما يعاديها يمثّل الباطل والانحراف والضلالة، ولهذا اتّسمت المقاربة اللاهوتية بنزعة عقلية حجاجية في معالجة بقية الأديان، وهو ما جعلها تدور في فلك التبرير والتمجيد والدفاع والوثوقية، ولذلك لم تكن الموضوعية تمثّل مشغلا فكريا لدى اللاهوتي، لأن ما يعتقده هو الحق المطلق الذي لا يقبل الشّك[3].

أما الجذر الثاني، فيعود إلى الانقلاب الكوبرنيكي الذي شهده الواقع المعرفي الغربي بعدما أنتج خطابات مغايرة عن المقاربة اللاهوتية، التي يمكن حصر دوافعها في فكرتين رئيسيتين، وهما: أولا، أثر الرحلات والكشوفات الجغرافية التي غيرّت من النظرة اتجاه الآخر المختلف؛ ثانيا، ظهور حركة التنوير وما صاحبها من انبثاق لمختلف المقاربات والنظريات التي أسّست لما صار يُعرف لاحقا بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، التي أثّرت بمخرجاتها على حقل الدراسات الدينية، وهو ما أسهم في ظهور علم الأديان، وسنتوقف عند موقف بيتازوني من هذه الإشكالية حاليا.

أما بخصوص دور العامل الأول في التملّص من المقاربة المعيارية والذاتية المستمدّة من اللاهوت المسيحي، فقد أحدثت الكشوفات الجغرافية والرحلات التبشيرية اليسوعية باتجاه الشرق، ما يدعوه جيرار ليكلرك بالصدمة الثقافية والنفسية، وذلك بعد أن حفّز الإطّلاع المقرّب على

[2] ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عزالدين عناية (أبوظبي، بيروت: كلمة، المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 20-21.

[3] حمّادي المسعودي، **الظاهرة الدينية: من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن - بحث في علم الأديان المقارن**، (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018)، ص 20-21.

الحضارات التقليدية إخضاع القناعات القبلية إلى الشكّ، ومنها فكرة احتقار الآخر، والجهل المطلق بعاداته ومعتقداته، ذلك أن الانفتاح سمح بكسر العزلة الثقافية، وتقليص فجوة المركزية الغربية[4].

وكمثال عن ذلك، يشير موريس أولندر إلى أنّ اكتشاف التراث السنسكريتي قد أثار حفيظة النقّاد الفيلولوجيين حول مركزية نظرية أصل اللغات التوراتي القائمة على الرؤية الأوغسطينية، وإثارة السؤال حول طبيعة البنية المشتركة التي تجمع بين اللغات الهندوأوروربية، ومنبع انبثاقها الحقيقي[5]. فاكتشاف السنسكريتية قد ولّد حالة من التشكيك في أصل اللغات البشرية التي كان يُعتقد لاهوتيا بأنها مستوحاة من العبرانية. كما أن الاحتكاك بالعالم الإسلامي، قد أدّى بحسب أليسكي جورافسكي إلى كسر الصورة النمطية المتشكّلة في اللاوعي المسيحي عن المسلمين، والتي ترجع في أصولها إلى الموقف الكنسي التقليدي المعادي[6].

وأما ما يتعلّق بالعامل الثاني، فيتمثّل في الدعوة إلى مقاربة التراث الديني للآخر باعتماد أدوات منهجية مستمدة من روح العلوم الإنسانية والاجتماعية المنبثقة كإحدى نتائج عصر الأنوار، وقد برزت هذه الدعوة خصوصا خلال بدايات القرن التاسع عشر، ويمكن حصرها تبعا للدراسة الاستقرائية التي أنجزها ميرتشيا إليادي حول ملامح وإرهاصات تشكّل علم الأديان الغربي في أربع مقاربات وهي: علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والإثنولوجيا الدينية، وعلم التاريخ. وقد كان لكل مدرسة نظرية تُنسبُ لأعلامها المؤسّسين، والتي كان متمحورة حول الشاغل الرئيسي الذي أثار اهتمام الباحثين آنذاك، والمتمثّل في الشغف بالبحث عن «أصل الدين ومنشئه» بعيدًا عن التصوّر الكنسي البديهي. غير أن الجواب عن هذه الإشكالية قد أفرز عدّة نتائج دعاها إليادي بالاختزالية، ذلك أنها أقصت الجوهر الحقيقي للدين، وفسّرته بعوامل لا تعكس ماهيته الأصلية، وعلى رأسها «النظرية الوظيفية» أو «الطوطمية» للمدرسة الاجتماعية الفرنسية ممثّلة بـإيميل دوركهايم، و«النظرية العصابية» لسيغموند فرويد، ناهيك عن «إحيائية» إدوارد تايلور، و«وضعية» أوغست كونت، و«تطوّرية» هبرت سبنسر، وغيرها[7].

وبناء على ما تمّ تناوله، فإنه ليس يعنينا سوى التطرّق بإيجاز إلى السياق الفكري والمناخ الثقافي الذي تأسّس في كنفه علم الأديان الغربي، الذي جاء كانتفاضة ضد الممارسات الكنسية

---

[4] جيرار ليكلرك، **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004)، 47.

[5] يُنظر: موريس أولندر، **لغات الفردوس آرويون وساميون: ثنائية العناية الإلهية**، ترجمة: جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 29، 35.

[6] أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 58-59.

[7] ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 65 وما بعدها.

اتجاه الآخر، مستغلا غلبة الروح التحرّرية العلمية وتدهوّر سلطة ومرجعية اللاهوت، مثلما يؤكد دين محمد ميرا، الذي يذهب إلى أنّ تشكّل ملامحه قد برزت خلال العقد السادس من القرن التاسع عشر، كاتجاه جديد ذو رؤية علمية موضوعية صرفة، بعيدة عن مسلّمات التراث الكنسي، وبأن الأسئلة حينها بدأت تُطرح عن ماهيته ومنهجيته ومقاصده ومدى دقّته وموضوعيته، كما يقرّ ميرا بشجاعة علماء الأديان الغربيين في تحدّي الكنيسة في دراسة الأديان الأخرى بروح علمية مستجدة، ويظهر أثر ذلك في مناداتهم بأن غير المسيحي ليس بالضرورة شيطانًا أو شرًا، بل إنّ الدراسة العلمية يمكنها أن تكشف عن شيء من الحقيقة لديه[8]. ومن ثمّ، فقد كان تأسيس علم الأديان يعكس قطيعة معرفية مع السلطة اللاهوتية.

غير أنّ إشكالية المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية كان بمثابة العثرة التي وقفت في طريق المتخصصين في هذا الفرع الفتي، ولذلك انفتح روّاده على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وانكبّوا على دراسة مختلف المقاربات والمدارس، بل والوصول إلى حدّ التأثّر بها أحيانا، رغبة منهم في رأب ذلك الفراغ الإبستيمولوجي الذي كان يعانيه فرعهم الجديد، وبالتالي فقد كان الاقتراب من مقاربات التخصصات المعرفية المجاورة ضرورة لازمة، وذلك إبّان القرن التاسع عشر، وقد أقرّ إليادي وغيره من المتخصصين في علم الأديان الغربي، مثل فان درلو وغواشيم واش وبيتازوني بإمكانية الاستفادة من مخرجات ونتائج هذه الجهود الكلاسيكية، غير أن التخوّف من مناهجها الاختزالية، وطرائق دراساتها، ونتائجها التعميمية، قد دفع بهم إلى الكتابة في هذا الموضوع مبيّنين خطر ذوبان التخصص وانقراضه، وذلك هو مدار حديثنا في النقطة التالية، أين يظهر موقف رافائيلي بيتازوني من الإقصاء الممارس على الدين.

2. الحاجة المعرفية لمناهضة اختزال الظاهرة الدينية:

يصعب تحقيق إدراك موضوعي لدوافع نشأة علم الأديان كفرع مستقل في التصوّر والمنهج دون ربطه بمفهوم «مناهضة الاختزالية» Anti-reductionism، والذي تبنّاه بيتازوني كأحد أهمّ المبادئ التي تقوم عليها نظريته حول بنية الدين. غير أنه ينبغي قبل عرض موقفه، أن يتمّ التعرّض إلى دلالة الاختزال كمفهوم مركزي في المجال التداولي لدى المشتغلين في علم الأديان، وقد ظهر هذا المفهوم كما سبقت الإشارة إلى عاملين، وهما: المقاربة اللاهوتية ذات الأحكام المسبقة؛ بالإضافة إلى انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية ذات المناهج غير المتماثلة مع طبيعة وخصائص الظاهرة الدينية.

وعليه، فإن مفهوم الاختزالية يعني في تصوّر مؤرّخي الأديان الغربيين مقاربة الدين من خلال زاوية نظر لا تنطلق من داخله، ولا تعتمد على دراسته في ذاته، أي عدم ترك الظاهرة لتُوحي وتُفصح

[8] دين محمد محمد ميرا، **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج** (القاهرة: دار البصائر، 2009)، ص 7، 12.

عن ذاتها بذاتها، وبالتالي عدم محاولة فهم طبيعة الشعور الذي عاشه الإنسان المتدين أثناء أداءه لطقوسه، وإنما تقوم المقاربات الاختزالية على العكس من ذلك، أي بدراسة الدين من خارجه، وإصدار أحكام قبليّة مُسبقة وجاهزة عليه تخضع لسياق أيديولوجيتها، ويعود ذلك إلى عدم مراعاة الصعيد الديني للظاهرة، وبشكل أكثر دقّة، لعدم مقاربتها باعتبارها شأنًا دينيًّا في ذاته، وإنما بدراستها تبعا لأصعدة اجتماعيّة، أو نفسيّة، أو فلسفيّة، أو اقتصاديّة، وجعلها بمثابة عناصر جوهريّة في الدين بدلَ كونها ثانويّة، والارتقاء بها لتحتل بُعدا تأسيسيًّا داخله؛ بالإضافة إلى إلغاء البعد الترانسندنتالي، الذي يمثّل بالنسبة للإنسان المتديّن أهم عنصر يشكّل معتقده، لأنه يُوحي بأن مصادر استمداده لطقوسه وشعائره وعقائده إنما يعود لكينونة مفارقة للشرطية البشرية، وهو ما يُضفي عليها طابع الشرعية، غير أن المقاربات الاختزالية تعمل على استبداله بمفاهيم أخرى،ومنها تفسير الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية، نشأ عن حاجة مجتمعية إلى التنظيم، ومن ثمّ، فإنه يعتبر نتاج الفكر الجمعي، مثلما تقول بذلك النظرية الوظيفية الدوركاهيمية[9].

ولهذا يذهب ميرتشيا إليادي إلى أن هذه النتائج الاقصائية زادت من عبء المسؤولية على مؤرخ الأديان للنهوض والاضطلاع بمهمّته المنوطة به، وتتمثل في ضرورة مقاربة الظاهرة الدينية من خلال منظور التخصص وفلسفته الفريدة، أي بالانطلاق من روح وشخصية التخصص الذي اكتسب خاصّية التفرّد Uniqueness من فرادة الظاهرة الدينية في ذاتها، والمتمثلة في كونها ذات جوهر فريد Sui generis يفرض تفسيره تبعا لمنظورات تتفق وهاته الخاصية، وعدم تحويرها بما لا يتماثل معها، ذلك أن «مثل هذه الدراسات يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرخ الأديان [...] لا نقول أن ليس على مؤرخ الأديان أن يتعلم شيئا من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاحها علم نفس الأعماق، لكن لا شيء يرغمه على التخلي عن المنظور الذي يخصّه، من أجل أن يفهم العوالم الدينية التي تكشف عنها مراجعُهُ ومُستنداتُهُ، وإذا ما جازف وفَعل وابتعد عن مجاله الخاص، فإنه يحلّ نفسه محل عالم النفس، وعندها يتأكد أنه لن يستفيد شيئا من فِعله، ولن يجني مكسبا»[10].

وعودة إلى ما سبق، فإن الحاجة إلى إدراك الظاهرة الدينية في ذاتها دون تحوير أو إقصاء كان الدافع من وراء تأسيس علم الأديان، وقد استُمدَّ هذا الدّافع من جوهر الظاهرة ذاتها، ذلك أنها في منظور مؤرخ الأديان تأبى وتستعصي على التفسير وفق صعيد غير ديني لا يراعي خاصيتها الترانسندنتالية، ولكن إذا ما تخلى هذا الأخير عن تصوّره ومناهجه، فإن مثل «هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتملها مؤرخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو

---

[9] إميل دوركهايم، **الأشكال الأولي للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا**، ترجمة: رندة بعث (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 29.

[10] ميرسيا إيلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حبيب كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001)، ص 11.

عالم الأعراق البشرية، زاعمًا أنه يخدم على نحو أفضل مادة بحثه، لكنه لم ينتهِ إلا إلى علم اجتماع رديء، وإلى علم اجتماع هزيل. بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضا، اعتبارٌ وشأنٌ، وإن الاكتشافات التي تقدّمها مترابطة ومكمّلة لبعضها البعض، لكن الترابط لا يعني الاختلاط، المهم هو إدماج نتائج مناهج التفكير المختلفة، لا الخلط بينها، بوسعنا دراسة القول إن الطريقة الأسلم في تاريخ الأديان،كما في أي علم آخر، تقوم دائما على دراسة الظاهرة على الصعيد الخاص لمرجعيتها، والشروع فيما بعد، في إلحاق نتائجها في منظور أوسع وأرحب»[11]، فمؤرخ الأديان ملزم بالإطلاع على مخرجات ونتائج الحقول المجاورة، لكنه مطالب بإدماج تلك النتائج وفق رؤيته المستمدة من جوهر تخصصه، خشية الانصهار والذوبان، ومنه إلى انقراض التخصص وتفسّخه، انطلاقا من القاعدة الإليادية القائلة بأن «الإدماج لا يعني الخلط».

وعند هذه المسألة تحديدا يتموضع جوهر إشكاليتنا، ويتمثل في موقف رفائيلي بيتازوني[12]، الذي جادل بخصوص وجود العديد من الطرق في الوقت الحاضر (يقصد القرن التاسع عشر) لدراسة الدين بشكل نقدي، إذ تصرّ كلّ واحدة منها على التحليل الذاتي للحقائق الدينية من خلال وجهة نظر خارجية محضة، فالفيلولوجي يسعى نحو تفسير صحيح للنص الذي يعالج المسألة الدينية، أمّا الأركيولوجي فيهدف نحو إعادة تشكيل مخطّط هيكل قديم، أو شرح موضوع أسطوري، بينما يُقدِّمُ الإثنولوجي تقريرا مفصّلا حول بعض الطقوس القَبَلية، بينما يحاول السوسيولوجي تشكيل فكرة حول تنظيم وبنية مجتمع ديني، وعن علاقاته بالعالم المدنس، أما النفساني فيحلّل التجربة الدينية لهذا الشخص أو لغيره. وتبعا لـبيتازوني، فإن أولئك الباحثين المختلفين يدرسون الحقائق الدينية من دون تجاوز حدود علومهم، ومن ثمّ، فإنهم يدرسون المعطيات الدينية بالروح الذاتية لتلك العلوم، كما لو أنهم اضطروا إلى التعامل في المقام الأول مع حقائق فلسفية أو أركيولوجية أو إثنولوجية أو غيرها، واضعين طبيعتها الدينية الجوهرية والمخصوصة جانبا[13]. ويقصد بيتازوني عدم مراعاة السياق المخصوص للظاهرة، وهو السياق أو الصعيد الديني، أي إهمال الجانب الترانسندنتالي في الدين، وبأنه ذو جوهر فريد يتعذّر على التحوير، ويعود سبب الاختزال إلى الارتقاء بالجانب العرضي أو

[11] إيلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ص 11-12.

[12] تعد مساهمة بيتازوني بعنوان: "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان" "History and phenomenology in the science of religion" أحد أهم النصوص التأسيسية والكلاسيكية لعلم الأديان كتخصص معرفي مستقل عن باقي التخصصات. ونظرا لأهمية هذا النص فقد قمتُ بترجمته، ونُشر في قسم الترجمة في هذا العدد من **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**، يُنظر:

رفائيلي بيتازوني، "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان"، في: **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**، المجلد 3، العدد 1-2 (يوليو 2024)، ص 113-117.

[13] Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, H. J. Rose (trans.) (Leiden: Brill, 1954), p. 215; بيتازوني، ص 116.

الثانوي في الدين ليحلّ محلّ الجانب أو العنصر التأسيسي، والتعامل مع الدين باعتباره ظاهرة اقتصادية أو نتاج عوامل اجتماعية أو سياسية أو نفسية.

ومع ذلك، يقرّ بيتازوني بقيمة وأهمية تلك المقاربات، ويشدّد على ضرورة الاهتمام بإشكالية التكامل المعرفي فيما بينها، ذلك أنها تخدم حقل علم الأديان، وتزوّده بالكثير من المعطيات والحقائق، ويعترف بأن هذه البحوث تملك قيمة معتبرة بالنسبة لدراستنا، فلنتائجها أهمية بارزة أحيانا، كما أننا ندين بالكثير لهذه التقصّيات في توسيع وتعميق معارفنا. ومن جهة أخرى، يبدو بأنها غير قادرة كلّية على تلبية جميع مطالب الروح العلمية، فالطبيعة المخصوصة، والسّمات الفريدة للحقائق الدينية، تُضفي عليها الشرعية لتأسيس موضوع علم خاص، ويتمثل هذا العلم في علم الأديان بالمعنى الواسع للكلمة، لأن الخاصية الجوهرية للحقائق الدينية هي السبب الكافي والضروري لوجوده. ولا يمكن لهذا العلم أن يكون فيلولوجيا ولا أركيولوجيا ولا أي شيء آخر، كما لا يمكن أن يكون المجموع الكلّي للحقائق الدينية التي دُرست بواسطة الفيلولوجيا والإثنولوجيا وهلمّ جرًّا، كما أن تعريفه المغاير لتلك العلوم المتعددة لَا يهتم بالكمّ وإنما بالنّوع، كونه متعلقا بالطبيعة المخصوصة للمعطيات التي تشكّل موضوعه الجوهري[14]. فالطبيعة المناهضة والرافضة للاختزال والتحوير لجوهر الدين كانت بمثابة المحفّز والدافع للمناداة بتأسيس علم مستقل يملك قدرة وكفاءة لدراسة هاته الطبيعة بشكل موضوعي، بالإضافة إلى أنّها أضفت الشرعية على فاعلية وراهنية التخصص خلال تلك المرحلة من الفكر الغربي، وزوّدته بالحجج والبراهين الكافية للنّهوض به تقعيدًا وتنظيرًا، ويُجادل بيتازوني بأنّ التخصص لا يمكنه أن يستعير أو يتقمّص روح تخصص آخر، بل ينبغي أن تكون له مكانته المستقلّة.

ونظرًا لتبنّي بيتازوني للواء مناهضة الاختزال، ورفعه التحدّي لتأسيس مقاربة تُعنى بإدراك الظاهرة الدينية في ذاتها بغية بلوغ جوهرها الأصيل، فقد أشاد به إليادي كثيرا، وصنّفه ضمن الآباء المؤسّسين لهذا الحقل الفتي، إذ يقول عن ذلك: «إذا كان بيتازوني واحدًا من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جدية لأبعاد فرعهم المعرفي، والواقع أنه حاول أن يغطي حقل الوضع الراهن للعلم العام بالدين تغطية شاملة، وكان يعتبر نفسه مؤرخًا، وهو يعني بذلك أن طرحه ومنهجه لم يكونا مثل طرح الباحثين في علم اجتماع الدين ومنهجهم، أو في علم نفس الدين، لكنّه يتطلّع إلى أن يكون مؤرّخا للأديان، وليس اختصاصيا بهذا الحقل وحده أو ذاك، وهذا فارق مهمٌّ، إذ أنّ عددا من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون مؤرّخي أديان، لأنّهم يستخدمون حصرا مناهج وافتراضات تاريخية، غير أنهم في الواقع كانوا خبيرين بديانة واحدة فقط، وأحيانا بحقبة واحدة معينة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة، ولا شكّ في

[14] Ibid., p. 215-216; 116 بيتازوني، ص

أنّ مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة، فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين علم عام في الأديان»[15]. إنَّ بُعد النظر في مقاربة بيتازوني سمحتْ له، من جهة، بأن يُدرك تلك الحاجة المعرفية إلى تأسيس علم مستجد يختلف في مناهجه وتصوّراته عن بقية فروع المعرفة، ومن جهة أخرى، يمكنه تحقيق أعلى قدر من الموضوعية التي تسمح بالمحافظة على الطّابع المناهض للاختزال للظّاهرة قيد الدراسة، أي مراعاة سياقها الديني المخصوص.

وبالرغم من قوة الأسماء التي كانت تشتغل على الظاهرة الدينية، غير أنها كانت تقف على حدود التخصص وتخومه، ولم تقارب الظواهر من خلال روح أدواته المنهجية، وهي الرؤية التي تفرّد بها بيتازوني عن غيره، وذلك ما منحه مكانة رائدة ضمن الأسماء التي تمثل آباء التخصص من المؤسّسين والروّاد في الفكر الغربي، وهو ما يقرّ به إليادي مرة أخرى، فبحسبه، أنّ كلاّ من فرويد ويونغ ودوركهايم وشميدت كانوا يطبّقون منهجيات جديدة بالفعل، وكانوا يدّعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم، والجدير بالذّكر أن أيًّا من هؤلاء المؤلفين، باستثناء بتازوني، لم يكن يشتغل على تاريخ الأديان»[16]. وقد استثنى بيتازوني بسبب جهوده في مقاربة الظواهر الدينية، وهو يعي جيدا الفرق بين الجوهري والعرضي فيها، ولمراعاته إشكالية السياق، ولأنّه كان يعمل داخل إطار هذا الحقل المعرفي الذي أسهم في وضع بعض معالمه، ورسم حدوده.

ثانيا. العلاقة بين المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية عند بيتازوني

سنحاول التعريج على طبيعة العلاقة التي تجمع بين المنهجين التاريخي والفينومينولوجي، مع تناول طريقة توظيفها على الظاهرة الدينية عند بيتازوني، وعن التجاذب الذي يعانيه المشتغلون عليهما تطبيقًا وتنظيرًا.

1. مفهوم المقاربتين التاريخية والفينومينولوجية في دراسة الظاهرة الدينية عند بيتازوني

يحتاج تناول مثل هذا الموضوع في حقيقته إلى إجراء دراسات مستفيضة ومستقلة، غير أن طبيعة المقام تقتضي منا عرض الملامح الرئيسية والعامّة التي تشكّل نظرية بيتازوني بخصوص المقاربة التي كان يعتقد بأنها الأسلم والأكثر موضوعية بغية إدراك جوهر الدين، من جهة، والقدرة على مناهضة الاختزالية من جهة أخرى.

---

15 إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 93.
16 المرجع نفسه، ص 66.

ولتحقيق هذه الغاية، فإننا سنعتمد على كتابه **مقالات في تاريخ الأديان** *Essays on the History of Religions* لبيان تصوّره حول تطبيقات المنهجين التاريخي والفينومينولوجي على الظاهرة الدينية، مع الإشارة إلى مدى نجاعتهما في تحقيق الموضوعية.

أما عن تصوّره لمفهوم هذا الفرع المعرفي الناشئ، فيرى بأن علم الأديان استدلالي، أي أنه لا يقيّد ذاته بالتحقيق والشرح التحليلي لمعطيات منفردة،كما لو أنها تُدرسُ منفصلة بواسطة مختلف التخصصات الفرعية، وإنما يسعى إلى ربط المعطيات الدينية ببعضها البعض، بغية إنشاء روابط، وتجميع الحقائق استنادًا على العلاقة فيما بينها. فإذا ما كانت مسألة روابط شكلية، فإنها تُصنّف المعطيات الدينية تحت أنماط، ويقصد بيتازوني بالتصنيف النمطي، ترتيب الرموز ذات البنية المشتركة ضمن نسق واحد، كالرمزية المائية أو القمرية أو الشمية، وغيرها؛ وأما إذا كانت روابط كرونولوجية، أي استناد تسلسل الأحداث عبر الزمن على تطور خارجي، فإنها تجعلها على شكل مجموعات، والمقصود به ضمّ الأديان تبعًا للمجموعة التي تنتمي إليها، كالديانات السامية أو الهندورأوروبية، وغيرها. وعليه، يصبح علم الأديان في الحالة الأولى وصفيا مجرّدا؛ وفي الثانية، يصبح علما تاريخيا، أي تاريخ الأديان[17].

غير أن تاريخ الأديان بحسبه، يهدف في المقام الأول إلى الإحاطة بتاريخ مختلف الأديان، فكل دين منفصل يُدرَسُ من طرف مؤرخ الأديان بحسب بيئته الخاصة، وتطوّره في حدود هذه البيئة، وفي إطار علاقاته مع مختلف القيم الثقافية المنتمية إلى نفس البيئة، كالشعر، والفن، والفكر التأملي، والبنية الاجتماعية، وغيرها. ومن ثمّ، فإن تاريخ الأديان يدرس المعطيات الدينية في علاقاتها التاريخية، لا مع المعطيات الدينية الأخرى فحسب، وإنما مع المعطيات غير الدينية كذلك. وعند هذه المرحلة، يُطرح الإشكال التالي: أليس بهذا المنظور الذي يكشف عن أبعاد لأنماط ذات طبيعة مختلفة، ويهتم بمجالات أخرى ليست دينية، يخاطر بتحويل تاريخ الأديان بعيدا عن هدفه الحقيقي، الديني في حدّ ذاته؟ ألا يوجد بعض الفراغ المنهجي في المعطيات الأخرى غير الدينية؟ أليس من الأفضل إجراء دراسة أكثر تركيزا على المعطيات الدينية في علاقتها مع معطيات من نفس النمط، بعيدا عن أي تواصل مع العالم غير-الديني، وبالتالي ستكون هنالك فرصة أفضل للوصول إلى فهم متكامل للدين؟[18] وعند هاته المسألة تحديدا، يتجلى تخوّف بيتازوني من الاختزال، أي من ولوج موضوعات خارجية عن جوهر الدين قد يتمّ دراَسته من خلالها، وتفسير ماهيته بناء على دلالاتها، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى صهره في تلك الموضوعات غير الدينية، وكسر القاعدة المنادية بضرورة مراعاة السياق أو الصعيد الديني

[17] Pettazzoni, p. 216; 117-116 بيتازوني، ص
[18] Pettazzoni, p. 216; 117-116 بيتازوني، ص

للظاهرة الدينية، كما يقود ذلك إلى اضمحلال زاوية نظر تاريخ الأديان وذوبان شخصيته في فروع المعرفة التي أخضع تصوّره لمعاييرها.

ولكنه مع ذلك، يعتقد بعدم وجود ظاهرة دينية خالصة، فهي مركّبة شديدة التعقيد، تتداخل معها العديد من العناصر التي تتشابك في علاقتها بها تأثيرا وتأثرا، وهو ما يدفعنا إلى القول بإقرار بيتازوني بوجود عوامل غير دينية يمكنها التفاعل مع الدين، وهو ما يؤثر على تطوّره وانتشاره، غير أنّ ذلك لا يعني عنده صحّة الارتقاء بالثانوي إلى درجة الجوهري في تفسير ماهية الدين.

لكن الإشكالية التي تفرض ذاتها تتمثل في إمكانية اكتفاء الباحث في الأديان بمجرّد التصنيف والترتيب الكرونولوجي للظواهر الدينية، وبالتالي يطرح السؤال ذاته عند هاته المرحلة عن الفرق بين علم الأديان وبين علم التاريخ، ذلك أن الغاية الرئيسية من وراء تقصّي تلك الظواهر، يكمن في محاولة العثور عن المعاني والدلالات الكامنة فيها، ومحاولة استنطاق الزخم والثراء الذي تكتنزه مختلف الرمزيات والطقوس والشعائر، لأنها تعبّر في نظر مؤرخ الأديان عن تجربة دينية خاضها الإنسان المتدين وعايشها، وتوحي عن موقف وجودي اتخذه اتجاه كينونة مفارقة، وتعبير عن أزمة مُقلقة شغفت هذا الإنسان للخروج من رتابة شرطيته العادية، للاتصال بشرطية ترانسندنتالية يمكنها أن تُضفي القيمة والمعنى والغائية على وجوده المدنس، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية، والمتمثلة في جعل التجربة الدينية للإنسان المتدين مفهومة لنا اليوم، إلا من خلال توظيف مقاربة تملك الكفاءة والقدرة اللازمتين لنجاح هذه المهمة.

وبناء على ما سبق، يرى إلياد ي بعد نقده للمقاربة التاريخية بسبب عدم كفايتها لإدراك جوهر وماهية الدين، بأن الباحث لم يقم بإنهاء عمله بعد مجرّد إعادة بناء تاريخ الأشكال الدينية، أو إبرازه لسياقاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. إذ بالإضافة إلى ذلك، فإنه ملزم بإدراك معانيها، أي تحديد وبيان الأوضاع والمواقف التي جعلت تجلياتها أو غلبتها ممكنة أو ناجمة في لحظة تاريخية معينة[19]. وهذا يعني محاولة الكشف عن معنى الدلالات التي تزخر بها العديد من الوثائق الدينية التي أتاحتها الكشوفات الجغرافية والأنثروبولوجية، وعدم اعتبارها مجرّد وثائق تاريخية يتم ترتيبها وتبويبها وتخزينها، من دون استنطاق التجارب الروحية التي تزخر بها، لأن الترتيب الكرونولوجي يجعلها بمثابة مادة صمّاء بحسب الطرح الإليادي.

ولذلك يبقى السؤال مطروحًا حول المقاربة الأنجع لتحقيق هذا الهدف المنشود، ومفاده: «هل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على المواد الدينية التي بين أيدينا باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبيراً عن مختلف الأوضاع على مرّ العصور؟ وهل أنّ عجزنا عن

[19] Hemkhochon Chongloi, *Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical framework of Mircea Eliade* (Delhi: ISPCK, 2008), p. 92.

الوصول إلى أصل الدين يعني أيضا عدم مقدرتنا على إدراك ماهية الظاهرات الدينية؟ أيكون ظاهرة تاريخية فقط؟»[20].

ولهذا يؤكد إليادي بأن بيتازوني كان شغوفًا بالبحث عن المعنى داخل التاريخ، وبأنه لم يكن مكتفيا بمجرد تتبع أصل الظواهر وعوامل نشأتها وتطوّرها، وإنما «كان يميل دائما نحو تأويل تاريخي-ديني، بمعنى أنّه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويمفصلها ضمن منظور عام»[21]، فهو لم يكن مختصا بحقل ديانة واحدة، ثم عمل من بعد ذلك على تعميم نتائج دراساته على سائر الأديان دونما مراعاة لخصوصية كل ديانة عن الأخرى، وإنما كان يبحث عن الخصائص التي تتقارب وتشترك فيها سائر الأديان بعد إجراء دراسات وقراءات موسعة، خشية الوقوع في فخ التعميم ومنه إلى الاختزال، وهو ما سيتضح أكثر لاحقا.

لكن ما سبق ذكره ينبغي أن يراعي مبدأ تجلي الظاهرة وتبدّيها خلال سياق تاريخي معين، ذلك أنه «لا يعني، بالطبع، أنّ من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج «تاريخها»، أي خارج سياقها الثقافي، الاجتماعي والاقتصادي، فلا وجود لحقيقة دينية «خالصة»، خارج التاريخ،كما لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية، إنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص، لكن التسليم بتاريخية التجارب الدينية لا يستتبع كونها قابلة للاختزال إلى أشكال من السلوك غير الدينية، فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائما معطى تاريخي لا يعني أنه قابل للاختزال إلى تاريخ اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي»[22]. فالتاريخ كإطار تتمظهر بداخله الظاهرة، يُوجب مراعاته عند مقاربتها، غير أنه لا يجب الخلط بين جوهرها وبنيتها ذات الطبيعة الترانسندنتالية، وبين التاريخ، أي بعدم تفسيرها انطلاقا من تصوّر تاريخي محض، وجعلها بمثابة ظاهرة تاريخية، فبالرغم من جريان الظاهرة الدينية داخل التاريخ كوسيلة ينتقل من خلالها، لكنه ليس عاملا جوهريا فيها.

ومن ثمّ، فإنه يجب على مؤرخ الأديان أن يحاول إدراك الظاهرة الدينية بناء على صعيدها المرجعي الخاص، زذلك باعتبارها أمراً وشأناً دينياً، فاختزال تفسيراتنا للظواهر الدينية وفقا لأصعدة مرجعية مغايرة، من قبيل الاجتماعي والنفسي وغيرها، يقود نحو تجاهل قصديتها الكلية، والفشل في إدراك عنصرها الفريد والمتعذر على الاختزال، أي :المقدس[23]. بمعنى، عدم تحوير بنيتها الجوهرية بنماذج تفسيرية مغايرة لحقيقة ما تدل عليه، فالقصدية الحقيقية للظاهرة

---

[20] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 133.

[21] المرجع نفسه، ص 65.

[22] المرجع نفسه، ص 57-85.

[23] Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (The Hague: Mouton Publischers, 1978), p. 179.

الدينية تكمن في دلالتها على شرطية متعالية، لأن مراعاة سياقات أخرى بدلا عنها يؤدي إلى إلغاء هذا البعد التأسيسي فيها.

غير أنّ تجاوز هذا الإشكال ممكن في نظر بيتازوني، إذ ليس كافيا بحسبه أن نعرف كل ما حدث بدقة، أو كيف أصبحت الحقيقة موجودة، فالذي نسعى إلى معرفته قبل كلّ شيء يتمثل في معنى ما حدث، ومثل هذا الفهم لا يمكن طلبه من تاريخ الأديان لأنه ينبثق عن علم ديني آخر، وهو الفينومينولوجيا[24]، إذ لا يكفي معرفة تاريخ الظواهر وعوامل نشأتها وتطورها، وإنما بالبحث في معناها ودلالاتها، وهو ما يعجز التأريخ والتصنيف على إنجازه، ولذلك تمثّل الفينومينولوجيا عند بيتازوني خلاصًا لأزمة تاريخ الأديان في سعيه نحو المعنى، واكتشاف الدّلالة، واستخلاص القيمة.

وبالإضافة إلى ذلك، لا يرى بيتازوني بأنه ليس لدى الفينومينولوجيا ما يمكن فعله إزاء التطور التاريخي للدين، كما يذهب إلى ذلك فان درلو[25]، إنَّ الفينومينولوجيا، وفق بيتازوني «تُنصّب ذاتها في المقام الأول من أجل فصل البنى المختلفة لتعددية الظواهر الدينية. فالبنية وحدها من يمكنها مساعدتنا لإيجاد معنى الظاهرة الدينية، بغض النظر عن موقعها في الزمان والمكان، وعن علاقتها ببيئة ثقافية معينة، وبهذا تبلغ فينومينولوجيا الدين إلى الكونية التي تعد ضرورية لتجاوز تاريخ الأديان المكرّس لدراسة أديان مخصوصة، ولهذا السبب تحديدًا، لا تتردّد الفينومينولوجيا في النهوض كتخصص ذو جوهر فريد *Sui generis* مختلف جوهريا عن تاريخ الأديان، ففينومينولوجيا الدين ليست تاريخا للأديان كما يقول فان درلو»[26]. يؤكد بيتازوني في هذا الصدد، أنَّ المقاربة الفينومينولوجية ذات خصائص وأدوات تؤهّلها لمراعاة الجوهر الفريد للدين،كما أنها قادرة على تجاوز عقبة الزمان والمكان كمشكلة يعاني منها الباحث، الذي يجد صعوبة في محاولة إدراك دلالة أسطورة عيشت في القرون الغابرة، ناهيك عن العدد الهائل من التجارب الدينية الغريبة عن شخصية الباحث الذي لا ينتمي إليها، فقدرتها على تحديد بنية الظاهرة الدينية يسمح لها بتصنيف مختلف الرموز الدينية التي تشترك في نفس البنية، ومن ثمّ، تحقيق النجاح في تفسير وتحليل شبكة العلاقات القائمة فيما بينها.

2. العلاقة بين التاريخ والفينومينولوجيا ودورها في النهضة بعلم الأديان

تعتبر المقاربة الفينومينولوجية أحد سمات التجديد الثقافي في الفكر الغربي بعد الأزمة المنهجية والفكرية التي عصفت به خلال القرن التاسع عشر، فكان التنظير لها بمثابة الضرورة الإبستيمولوجية

[24] Pettazzoni, p. 217; 117 يتازوني، ص

[25] “Von einer historischen Entwicklung der religion weist die Phanomenologie nichts”, see: Gerard van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 [1933]), p. 787.

[26] Pettazzoni, p. 217; 116 بيتازوني، ص

التي اقتضتها طبيعة ذلك العصر بغية تجاوز الاختزالية، وهو جوهر الثورة التي تضمّنها كتاب إدموند هوسرل الشهير والموسوم **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**[27]، وقد امتد أثر هذه الثورة إلى ميدان الدراسات المتعلقة بعلم الأديان، إذ تبنى العديد من أعلامه الغربيين مبادئ هاته المقاربة التي تهدف إلى الحفاظ على قصدية الظاهرة مثلما تتبدّى في ذاتها.

ويعتبر بيتازوني من أبرز دعاتها، غير أن التوتر القائم بينها وبين الأدوات التاريخية جعل التخصص عرضة للتشظّي والتجزئة، وعلى الرغم من أنه يرى بأن الفينومينولوجيا تظهر كأبرز وأهم ابتكار طرأ على مجال علم الأديان في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، إلا أنَّ الارتباك ظل مستمرًا بشأن القبول النهائي بعلم أديان ينقسم إلى علمين مُختلفين، أحدهما تاريخي، أما الآخر ففينومينولوجي. ونحن نميل إلى التساؤل عمّا إذا ما كان من الضروري مطلقا أن نضحّي بوحدة علم الأديان بالاستناد إلى وحدة موضوعه نحو هذا النظام الثنائي. وبالتأكيد، وعلى النقيض من تاريخ الأديان الذي تنازل بشكل حصري للبحوث الفيلولوجية المتخصصة، علاوة على اهتمامه الكبير بالتجليات الثقافية للدين، وبشكل أقل للقيم الجوهرية في الحياة والتجربة الدينية، فإن الفينومينولوجيا تعرضُ رَدَّة فعل منطقية وجديرة بالثناء. ومع ذلك، فإنه من الجائز أن نتسائل إذا ما كانت أكثر وجهة نظر مبرّرة، وبأنها ليست بالأحرى تقليصا لتاريخ الأديان من خلال حصره بدراسة أديان فردية وتطوراتها[28]. فمن المؤكد بأن مفهوم فينومينولوجيا الأديان يختلف بشكل تام عن تاريخ الأديان من حيث الأدوات الإجرائية، والغاية المراد تحقيقها عند تطبيقها، ذلك أن التاريخ قد سمح للتصورات المجاورة له أن تتبنى دراسة الظاهرة الدينية من زوايا نظر سلبت شخصية مؤرخ الأديان وصهرتها في قوالب فيلولوجية ونفسية وفلسفية، وغيرها، كما أن المقاربة التاريخية قد ارتقت بالعوامل الاقتصادية والثقافية والاجتماعية إلى مقام الريادة، وجعلتها جوهرا في الدين رغم عرضيتها فيه، ناهيك عن إهمالها لقصدية الظاهرة الروحية وعدم عنايتها بالدلالات الشعورية للتجربة الدينية، وعدم التطرّق لماهية الشعور الديني الذي يحياه المتدين خلالها.

في حين تهتم المقاربة الفينومينولوجية بالبحث عن الجوهر والمعنى الكامن في الظواهر، ومحاولة إدراك قصديتها مثلما يعتقد به معتنقوها، أي ترك الظاهرة تبوح عن ذاتها، وذلك من خلال محاولة استحضار التجربة الدينية للمتدين مثلما عاشها، والسّعي نحو ولوج عالم حياته الدينية، رغم صعوبة تحصيل ذلك، غير أن الخشية تكمن في التعميم، أي تعميم النتيجة التي تمّ الخروج بها عن ظاهرة دينية معينة، وإطلاقها على جميع الظواهر الأخرى رغم اختلاف السياقات والخصائص التي تميّز كل ظاهرة عن الأخرى.

---

[27] إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**، ترجمة: إسماعيل المصدق (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

[28] Pettazzoni, p. 217; 116 بيتازوني، ص

ويعمل بيتازوني على تحديد طبيعة المزالق التي تهدّد العلاقة الجامعة بين الفينومينولوجيا والتاريخ، إذ يرى بأن فكرة التاريخ على حافة الخطر، لأن مفهوم التاريخ الذي يُعرَّفُ بشكل محض على أنه معرفة بالماضي، أي ذلك الماضي غير المتصل كليا بالحاضر، وكفكرة تاريخية مفصولة في حقيقتها عن الحياة، قد رُفضت من طرف العديد من المؤرخين الذين استوْحَوْا تصوّراتهم من الفكر الفلسفي، بدلا من تلك التي تستند على قاعدة فينومينولوجية. ويتسائل بخصوص تاريخ الأديان، إن كان من الجائز التصريح بأنه لا يملك شيئا ليقوله لنا عن معنى الظاهرة الدينية، وبأن التطور التاريخي فاتر ومتواضع من الناحية الجوهرية بالنسبة للتفسير الفينومينولوجي. ومع ذلك، فهو يرى بأن الظواهر الدينية لا تتوقّف عن كونها مجرّد حقائق تاريخية مشروطة. ثم يتسائل عن الحكم الفينومينولوجي، إن كان يشكّل خطرا جرّاء نشوء معنى مشابه للظاهرة التي تبدو كذلك بسبب انعكاس وهمي حاصل بسبب التقارب في جوهرها، أم أنها، على النقيض من ذلك، في عدم استيعاب المعنى ذاته في بعض الظواهر المتشابهة واقعيا في نوعها، لكنها تخفيه تحت اختلاف ظاهري وخارجي محض[29].

وعليه، فإن الظاهرة الدينية بحسبه تبقى مشروطة بالسياق التاريخي والثقافي الذي تجلّت خلاله، ولذلك لا يمكن التنكّر للمقاربة التاريخية واستبعادها، غير أنه يشدّد من جهة أخرى على ضرورة البحث عن المعنى الكامن داخل التاريخ الديني، وهي المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا، لكنه يثير مخاوفه من التعميمية، أي إصدار أحكام تبحث في وشائج الالتقاء والتقارب بين بعض الأديان من الناحية الخارجية على الرغم من التباين من حيث جوهرها، والعكس بالعكس.

وبعد تناوله لهذه العوائق المنهجية، يعرض بيتازوني إشكاليات أخرى حول العلاقة بين التاريخ والفينومينولوجيا، إذ يرى بأن الطريق الوحيد للهروب من هذه المخاطر يكمن في التطبيق المستمر للتاريخ، وهو يؤكّد بأن الفينومينولوجيا تعي ذلك وتعترف به، معلنة بأنها تعتمد على التاريخ، وبأن نتائجها الخاصّة تقبل المراجعة في ضوء تطوّر البحث التاريخي. وعليه، فما هي العلاقة المنهجية الحقيقية بين هذين العلمَيْن، اللّذان يُقرِّبُهُما ويجمعُهُما موضوع واحد؟ وهل ينبغي علينا التعامل مع علمين مختلفين؟ ألا يعكسان في حقيقتهما مجرّد أداتين مترابطتين لنفس العلم، وشكلين لعلم الأديان، بحيث يرُكّبان وحدةً تتفق مع موضوعه، بمعنى الدين، في عنصريه المتمايزين، وهما: التجربة الباطنية والتمظهرات الخارجية؟[30] وبالتالي يستحيل الاستغناء عنها، لأن تمظهر الظاهرة روحيا يتم داخل قالب التاريخ، وبالتالي يستحيل الفكاك منه.

وبعد طرحه لهذه التساؤلات العويصة، يحاول بيتازوني صياغة جواب عنها، مبيّنا بأن تقسيم علم الأديان إلى فينومينولوجيا وتاريخ، سيمثل مجرّد مرحلة في الطريق نحو تأسيس علم أديان

---

[29] Pettazzoni, p 218; 116 بيتازوني، ص

[30] Ibid.

منفرد ومستند على قواعده الجوهرية وفي شكله المتعذر على التقسيم.كما يوجد هنالك سبب يدعو إلى التساؤل حول ما إذا كان صميم النظام الثنائي يرتبط، بطريقة أو بأخرى، بنظام ثنائي أكثر قدمًا، يعود إلى البدايات الأولى لعلم الأديان، الذي لم يتوقف عن ممارسة تأثيره السلبي؛ ويعني به ثنائية مصادره، إذ يُستمدُّ الأوّل من اللاهوت، أما الثاني فيستمدُّ من العلوم الإنسانية، التي لا يمكن القول بحسبه، بأن مياهها التي طفحت بمختلف العقبات تحول دون امتزاجهما كليا في الموجة العظيمة للتاريخ الديني. ويدعو بيتازوني إلى ضرورة إدراك الوحدة التجريبية، بعيدًا عن الفصل التقليدي بين الأديان الكتابية والوثنية، وإدراك وحدة المنهج بعيدًا عن كل نزوع نحو ثنائيّة أو قطبيّة، وهذان هما الشرطان المدعوان للقيام بدورهما الرائد في مستقبل تاريخ الأديان[31].

وعند هاته المسألة يشير بيتازوني إلى ضرورة القيام بعملية غربلة وتنقية لعلم الأديان المراد تأسيسه من الرواسب اللاهوتية وجدالاتها العقيمة، والمبنية على معايير الحق والباطل، ومن مجموعة الأفكار والأدوات المنهجية المتسرّبة من العلوم الإنسانية بمختلف فروعها، التي تصهر زاوية النظر المنبثقة عن علم الأديان، كما يُبيّن بأن سبيل تحقيق الهدف المنشود من التأسيس المعرفي لعلم الأديان كفرع مستقل، ينبثق من الانطلاق من البنية المشتركة الجامعة بين الأديان، التي تعود إلى الطابع التجريبي الشعوري، ذلك أن الفصل التقليدي هو حكم سابق وجاهز، وهو ما يحول دون إدراك قصدية الظاهرة، وبالتالي وجب وضع المقولات الجاهزة بين قوسين وتطبيق «الإيبوخية»، والعمل على توحيد الأدوات الإجرائية التطبيقية في دراسة الدين، وتجاوز الخلاف القائم بين التاريخ والفينومينولوجيا، والتسليم بجوهريتهما في تكوينه.

وقد أثنى إليادي على نظرية بيتازوني بخصوص ضرورة تحقيق التكامل المعرفي بين التاريخ والفينومينولوجيا، وعلى موقفه من خطر تجزئة علم الأديان إلى فروع متعددة، وصهر زاوية نظرته ضمن نسق مغاير بالقول: «وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في ميادين البحث كلها، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مُهددًا حينئذ بالزوال، ومن حسن الحظ أن بيتازوني كان يعي هذا الخطر وعيا تاما، فقد شدّد في أواخر أيامه على ضرورة التكامل بين الفينومينولوجيا والتاريخ»[32]. فهذا التكامل سيسمح بتجاوز العقبات الإشكالية التي تقف في وجه الباحث في شأن الظاهرة الدينية، التي لا يمكن دراستها من دون تاريخ، والتي تحتاج في الوقت عينه إلى استنطاق المعنى الكامن فيها.

وتأثرا بالطرح البيتازوني، يذهب إليادي إلى أنّ مؤرخ الأديان يستخدم منهجًا تجريبيًّا خلال مقاربته، فهو منشغل بالحقائق التاريخية-الدينية، ساعيا نحو فهمها، ومحاولة جعلها جلية للآخرين،كما أنه منجذب نحو كلٍّ من معنى الظاهرة الدينية وتاريخها، محاولا إنصاف كل منهما دون التضحية بأي

[31] Ibid., p. 218-219.

[32] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 95-96.

منهما. وبطبيعة الحال، فإن مؤرخ الأديان مُنقادٌ نحو تنظيم نتائج كشوفاته، والتفكير في بنية الظواهر الدينية، ليقوم بعدها بتكملة عمله التاريخي كفينومينولوجي. غير أن مؤرخ الأديان بالمعنى الدقيق *Sensu stricto* لا يمكنه أن يتجاهل ما يعتبر تاريخيا بشكل محدّد، فهو يكرّس نفسه لتفكيك المسار الزمني والتاريخي المحدّد للتجارب الناشئة عن الرغبات الإنسانية التي لا يمكن دفعها في سعيها نحو تجاوز الزمن والتاريخ.كما أنّ كلّ التجارب الدينية الأصيلة تنطوي على جهد حثيث نحو الكشف عن أصل الأشياء، أي الحقيقة المطلقة. غير أنّ كلّ تعبير أو صياغة مفاهيمية لمثل هذه التجربة الدينية مُتضَمَّنٌ داخل سياق تاريخي، وبناء على ذلك، تصبح هذه التعبيرات والصياغات «وثائق تاريخية» *Historical documents*، يمكن مقارنتها مع جميع المعطيات الثقافية، مثل الإبداعات الفنية، والظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وما إلى ذلك. وعليه، فإن دعوى جدارة تاريخ الأديان تتمثل على وجه التحديد، في جهوده نحو فكّ شفرة الحقيقة *Fact*، المشروطة بلحظتها التاريخية والنمط الثقافي لعصرها، ووضعها الوجودي الذي جعلها ممكنة[33]. فمؤرخ الأديان ملزم بالكشف عن التجربة الدينية الكامنة في الوثائق التاريخية التي يحوز عليها، لأنها تعبّر عن معاناة وجودية في التطلّع نحو كينونة ترانسندنتالية، وعدم اعتبارها مجرد وثيقة تاريخية تعبّر عن مرحلة معينة، أو جزءا من التاريخ البشري الكوني.

كما يؤكّد دوغلاس آلان أنه لتفسير المعاني الحقيقية لأي تمظهر ديني، فإنه يستلزم على كل فينومينولوجيِّي الدين الاشتغال على وثائق تاريخية وتعبيرات تاريخية لتجربة الإنسان المتدين، وأن يكونوا مرهفي الحسّ اتجاه الشروط التاريخية-الثقافية لكل المعطيات. فالتشديد على تاريخية جميع الظواهر الدينية، هو الاعتراف بأن جميع الظواهر الدينية مشروطة، إذ لا توجد ظاهرة دينية خالصة، فالمقدس يتجلى داخل التاريخ دائما[34]. إذ لا يسع لفينومينولوجي الدين أن يغفل عن مختلف السياقات التاريخية التي تتجلى ظاهرة المقدس من خلالها، فهي ذات ثقل منهجي يُوجب عليه مراعاتها، ودراسة تداخلاتها وتفاعلاتها وتقاطعاتها مع الديني، لكنه ملزم بأن يكون حذرا من الارتقاء بالثانوي ليكون جوهريا، فالمقدس بحسبه، حينما يتجلى داخل التاريخ، يصبح بالتالي متاحا للإدراك والمعرفة من قبل الإنسان الديني،كما أن الوسائط التي يتخذها للتجلي تعتبر تاريخية، ومع ذلك فهي ليست جوهرية فيه رغم أنها مشروطة به، ذلك أن البنية الترانسندنتالية التي تُمثّل جوهر تلك الحقيقة غير تاريخية، ولذلك يسلّم غالبية فينومينولوجيي الدين بعدم قابلية اختزال الدين في العامل التاريخي.

وعن التوتر القائم بين المقاربتين، يقرّ إلياذي بالحاجة إلى «التوصّل إلى منظور يتّسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معا، حين يعلن بأنه من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم

[33] Mircea Eliade, “Methodological remarks on the study of religious symbolism”, in: Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa (eds.), *The history of religions: Essays in methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1959]), p. 78.

[34] Allen, p. 174.

كُنه الظاهرات الدينية وبُناها، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائيا في يوم من الأيام، لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضله ينجو تاريخ الأديان من الجمود العقائدي والخمول، فمن الناحية المنهجية يأخذ «إلياده» جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألاّ يغرق في البحث المعمّق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنما أن يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه»[35]. إذ ينبغي أن يكون هذا التوتر عاملا خلاّقا في النهضة بالتخصص، وللتخلّص من براثن الاختزالية واستعارة التصورات والأدوات والنتائج المستمدة من المقاربات الأخرى، لأنه توتّر أبدي، وهو ما يقتضي الوفاق.

ويؤيّد ميشال مسلان هذا التصور، مبيّنًا بأن محاولة الحدّ من هذا التوتر الأزلي بين المقاربين يعكس جدلاً عقيمًا لن يخدم تاريخ الأديان، ولهذا وجب الاستثمار فيه، ذلك أنه «من اللازم بحسب رأيي [مسلان] تجاوز ذلك التعارض، إذ أنّ استمراره سيفضي بمبحثنا إلى العقم. إنّ علم الأديان هو مبحث عام، عليه أن يُدمج ويُمحور مختلف مناهج مقاربة الظاهرة الدينية، والظواهرية والتاريخ من الآليات الأساسية فيه، فالأولى توحي للمؤرّخ باليقين الثابت حول خصوصية الواقعة الدينية التي يلزم تبصّرها في حدّ ذاتها، باعتبار أن كل ظاهرة دينية تتجاوز حدود زمنها وفضائها، وتكشف بنية أساسية. ولكن وحدهُ التحليل التاريخي يسمح بفهم وتفسير اختيار الإنسان لهذا أو ذاك الشكل الديني، وكذلك تعليلات ذلك الخيار بحسب مرحلة وثقافة محدّدتين. فالظواهر الدينية ليس في الإمكان اختزالها [...] وقبولها على أنها إبداعات عابرة بسيطة، أو عزلها عن الثقافة الأصلية. لأن كلّ انكشاف للمقدس ليس مدركا من جانب الإنسان إلا ضمن أحوال متداخلة عبر ظرفية الإنسان الخاصة»[36]. فمراعاة الشرطية البشرية ودوافع اختيارها، ودراسة عوامل تبنّيها لرمزية دينية معينة دون أخرى، من الأدوات التي تعين الفينومينولوجي نحو إدراك الجوهر والبنية، وبالتالي، لا يسعه التخلي عن التاريخ، أي السياق والصعيد الخاص الذي تتجلى الظاهرة بداخله.

كما يجزم إليادي بأن مراعاة التكامل المعرفي بين هذين الفرعين داخل علم الأديان سيسمح بتحصيل فهم أعمق للإنسان المتدين، وتحقيق إدراك موضوعي لطبيعة وبنية النفسية البشرية والكشف عن دوافعها نحو التقديس والتعبّد، ذلك أنه يستحيل فصل الدين عن البناء الحضاري للإنسانية، لأنه مقوّم تأسيسي. إذ تبعا لتصوّره، فإنّ «النتائج التي أسفرت عن هاتين العمليتين الفكريتين تصلح كذلك لإنتاج معرفة أكثر صدقية بالإنسان الديني، فإذا كان الفينومينولوجيون يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فإن المؤرّخين يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أنّ هذه المعاني اختُبِرت وعِيشَت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدّلت واغتنت أو ذَوَت علَى مرّ التاريخ، غير أنّنا إذا كنّا نحرص على عدم الوقوع مجددًا في اختزالية عتيقة، علينا دائما أن ننظر إلى تاريخ المعاني الدينية

[35] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 25.

[36] مسلان، ص 184-185.

هذا بوصفه جزءًا من تاريخ الفكر البشري»[37]. وهو بكلامه هذا ينتقد المقاربات التي اعتمدت في إصدار أحكامها على فكرة المركزية الغربية، التي لا ترى بأنّ التقاليد المغايرة تشكّل مكوّنا في مراحل التطوّر التاريخي الإنساني، كما تعتقد بأنّ الإنسان الحديث لا يمتّ بصلة إلى سليله المتدين الغابر.

فالتاريخ إذن، هو الوعاء الذي احتوى ذلك المعنى المعيش داخل تجربة دينية تعبّر عن معاناة وقلق وجودي للإنسان المتدين، لكنّ التاريخ لا يمثل جوهره، ولهذا يجادل إليادي ويحتج متأثرا بـرافائيلي بيتازوني ضدّ إلغاء المعنى في دورة تاريخ الأفكار والمعتقدات البشرية، بناء على أنّ استنطاق المعنى وجعله ميسورا للفهم لدى الإنسان المعاصر، وربط أواصره بسلفه الغابر هو الغاية المراد تحقيقها في علم الأديان الغربي، بغية استثمارها في استعادة مقول المقدس بعد أزمة سلخ القداسة عن أبعاد الوجود.

الخاتمة

يُعد علم الأديان الغربي أحد إفرازات حركة التنوير الغربي والثورة على اللاموضوعية الكنسية التي أسهمت في انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية التي عملت بدورها على تشكّل ملامحه، وبروز الحاجة الإبستيمولوجية الملحّة إلى التفكير التأسيس له، ناهيك عن أثر القراءة الاختزالية للظاهرة الدينية التي تعدّ بدورها من أهمّ عوامل الدعوة إلى التنظير له كحقل معرفي مستقل في التصوّر والأدوات المنهجية لأن تأسيسه كان يمثّل حينها ردّة فعل احتجاجية ضد سلخ القداسة عن الحياة البشرية. كما أنّ الاعتقاد بأن الدين يتشكّل من جوهر فريد *Sui generis* يتعذّر اختزاله وتفسيره بطريقة لا تتلائم مع خاصيته الترانسندنتالية كان من دوافع التقعيد لمقاربة تحافظ على هذه البنية الجوهرية.

ولا ينكر بيتازوني أهمية المقاربة التاريخية في دراسة الدين وراهينتها، كونها تسمح بمعرفة السّياق الذي مارس الإنسان المتدين من خلاله طقوسه وتجاربه الدينية، ففي الدين شيء اجتماعي واقتصادي وسياسي وفكري، لكنها تمثل عناصر ثانوية ولا تعكس جوهر الظاهرة الدينية. غير أنه لا يمكن بحسب بيتازوني أن يجيب البحث في المراحل التاريخية للدين عن بنيته وجوهره وماهيته، ذلك أنها المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا لتحقيق أقصى درجات الموضوعية تبعا لمبدأ تعليق الأحكام المسبقة، وتطبيق مفهوم القصدية، وذلك بمحاولة ترك الظاهرة تبوح عن ذاتها دون تدخل من الباحث المتقصّي، بالإضافة إلى محاولة استحضار التجربة الدينية كما عيشت من طرف معتنقها، لكنّه يشدّد على حاجة الفينومينولوجيا المعرفية إلى التاريخ، لأن التكامل وإزالة التوتر بينهما سيؤدي إلى النهضة بالتخصص، وبالتالي فالتكامل خادم لعلم الأديان، وضرورة ملحّة، أما الحرص على مراعاة الفروق والحدود بينهما فإنه يهدّد هويته بسبب الخشية من التشتّت والتجزئة.

[37] إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ص 60.

قائمة المراجع

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة: سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

أولندر، موريس. **لغات الفردوس آرويون وساميون: ثنائية العناية الإلهية**. ترجمة: جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

إيلياد، ميرسيا. **الأساطير والأحلام والأسرار**. ترجمة: حبيب كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001.

بيتازوني، رفائيلي. "التاريخ والفينومينولوجيا في علم الأديان"، في: **مجلة مونستر للدرسات الإسلامية والفلسفية**. المجلد 3، العدد 1-2 (يوليو 2024)، ص 113-117.

جورافسكي، أليسكي. **الإسلام والمسيحية**. ترجمة: محمود حمدي زقزوق. سلسلة عالم المعرفة. العدد 215. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

دوركهايم، إميل. **الأشكال الأولي للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا**. ترجمة: رندة بعث. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

العميري، سلطان بن عبد الرحمان. **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**. ط 2. لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، 2018.

ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**. ترجمة: جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.

محمد ميرا، دين محمد. **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**. القاهرة: دار البصائر، 2009.

المسعودي، حمّادي. **الظاهرة الدينية: من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن - بحث في علم الأديان المقارن**. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018.

مسلان، ميشال. **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**. ترجمة: عزالدين عناية. أبوظبي، بيروت: كلمة، المركز الثقافي العربي، 2009.

هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**. ترجمة: إسماعيل المصدق. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

Allen, Douglas. *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. The Hague: Mouton Publischers, 1978.

Chongloi, Hemkhochon. *Indoi: A Study of Primal Kuki Religious Symbolism in the Hermeneutical framework of Mircea Eliade*. Delhi: ISPCK, 2008.

Eliade, Mircea & Joseph M. Kitagawa (eds.). *The history of religions: Essays in methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962 [1959].

Leeuw, Gerard van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 [1933].

Pettazzoni, Raffaele. *Essays on the History of Religions*. H. J. Rose (trans.). Leiden: Brill, 1954.

Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology*. New York & Berlin, Walter de Gruyter, 1999.